Quaderns d'Italià 16, 2011 **115-142**

Le machiavélisme problématique de Valdés dans le *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*

Laurent Gerbier
Université de Tours / Centre d'Études Supérieures de la Renaissance
laurent.gerbier@sfr.fr

> L'examen de certaines catastrophes majeures est peut-être, par analogie, un moyen puissant de déceler dans l'ébranlement général d'une société les forces qui assuraient sa cohésion relative et de reconnaître à travers les mouvements élémentaires de l'effroi, de la désolation et de la honte des ressorts qu'on voit rarement paraître à nu.
>
> André CHASTEL, *Le sac de Rome*, 1527, Paris: Gallimard, 1984, p. 14.

Résumé

S'il y a un sens à rapprocher la construction du *Diálogo* de Valdés des œuvres de Machiavel, ce n'est pas pour de mauvaises raisons extrinsèques (une influence positive très peu probable, une identification hâtive de Valdés à un «machiavélisme» simpliste), mais parce que les deux auteurs, à quelques années de distance, cherchent tous deux à inventer le discours politique adapté à leur temps, et les régimes discursifs qu'ils adoptent présentent une analogie intéressante. Cette analogie peut être étudiée dans trois directions : d'une part, dans la manière d'appréhender les faits politiques en les saisissant comme des effets naturels, et en neutralisant ainsi leur charge idéologique ou symbolique ; d'autre part, dans le choix de construire un raisonnement ordonné pour rendre ces faits intelligibles ; et enfin, dans la manière dont l'un et l'autre choisissent d'affronter les divisions et les discordes pris comme objets essentiels du raisonnement politique. L'examen de cette triple analogie permet de former en conclusion l'hypothèse selon laquelle ces trois opérations, communes à Machiavel et à Valdés, font de leurs écrits une sorte de préhistoire de la raison d'État.

Mots clefs: Machiavel; Valdés; Charles Quint; Rationalité; Politique; Raison d'État.

Abstract. *Valdés's problematic Machiavellianism in the* Diálogo de las cosas acaecidas en Roma

If there is a way of comparing the construction of Valdés's *Diálogo* with the works of Machiavelli, it is not for the wrong extrinsic reasons (a very unlikely positive influence, Valdés' hasty identification with a simplistic «Machiavellianism»), but because both authors, separated by a few years, seek to invent the political discourse adapted to their

VISIT…

era, and the discursive regimes they adopt make for an interesting analogy. This analogy can be studied from three angles: firstly, in their way of comprehending political facts by grasping them as natural effects, and by thus neutralising their ideological or symbolic content; secondly, in their choice of constructing an orderly reasoning to make these facts intelligible; and lastly, in the way in which both choose to face the divisions and dissension seen as essential objects of political reasoning. The study of this triple analogy will, in conclusion, enable the hypothesis to be formed, according to which these three processes, common to Machiavelli and Valdés, make their writings a type of prehistory of the *raison d'État*.

Keywords: Machiavelli; Valdés; Charles V; Rationality; Politics; Raison d'État.

Introduction

Lorsque la nouvelle de la prise et du pillage de Rome par les troupes impériales atteint Valladolid, à la fin du mois de mai 1527, la cour de Charles Quint est en train de fêter la naissance de l'héritier, le futur Philippe II. Le 6 juin, un mois jour pour jour après le début du sac de Rome, Charles Quint suspend les festivités: le temps des réjouissances est passé, il s'agit désormais de concevoir et de diffuser à travers l'Europe le discours par lequel l'Empereur va expliquer cette catastrophe, sans désavouer ses troupes, mais sans prendre sur lui la faute. Dans cette tâche, la chancellerie impériale joue un rôle décisif, et à ce titre le *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, probablement rédigé dans les mois qui suivent par Alfonso de Valdés, *segretario de cartas latinas* de l'Empereur, occupe une place très particulière.[1] En effet, si le *Diálogo* ne fait pas partie de la réaction officielle de la cour impériale face au sac de Rome, il constitue cependant une des tentatives les plus complètes et les plus articulées pour rendre intelligible et raisonnable cet événement catastrophique, et propose ainsi une des formes les plus abouties de ce que l'on pourrait appeler «l'humanisme impérial». Comme l'écrivait en 1956 José Fernández Montesinos dans son édition du *Diálogo*, «les hordes affamées de Bourbon avaient mis Rome à sac. La nouvelle de ce fait incroyable produisit dans toute l'Europe une impression terrible. Valdés, qui avait suivi les événements de près, se vit en situation d'appliquer ses conceptions à la réalité».[2] Je voudrais montrer que cette «application de ses conceptions à la réalité» conduit Valdés à construire un discours politique qui présente plusieurs analogies frappantes mais problématiques avec cet autre discours politique que, quinze ans plus tôt, Machiavel a inauguré en Italie avec le *Prince*.

1. Toutes mes références au *Diálogo* renvoient à l'édition d'Angel Alcalá (Alfonso de Valdés, *Obra completa*, Madrid: Fundación J. A. de Castro, 1996; le *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* se trouve p. 279-358). J'utilise aussi, ponctuellement, les éditions de José Fernández Montesinos (voir note suivante) et de Rosa Navarro Durán (Alfonso de Valdés, *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, Madrid: Cátedra, 2001).
2. Alfonso de Valdés, *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, ed. J. F. Montesinos, Madrid: Espasa-Calpe, 1956, introducción, p. xxxix.

Il me faut toutefois commencer par empêcher un malentendu: il y a en effet au moins deux mauvaises manières de chercher à identifier dans le *Diálogo* d'Alfonso de Valdés une quelconque trace de «machiavélisme». La première consisterait à se focaliser sur le contexte historique, et donc aussi sur le sens tactique de ce dialogue, en considérant que si l'entreprise de Valdés a pour but de justifier le fait scandaleux que constituent la prise et le pillage de Rome par les troupes impériales en mai 1527, alors elle s'inscrit dans une forme de cynisme politicien dans lequel il faudrait reconnaître un certain machiavélisme (mais c'est un machiavélisme que l'on réduirait alors à sa propre caricature). La seconde consisterait à tâcher avant tout d'identifier la possibilité d'une influence directe de Machiavel sur Valdés, en se concentrant ainsi sur des questions de transmission doctrinale (et l'on se heurterait alors à un double écueil: d'une part, il n'est jamais possible de déterminer avec certitude la manière dont, tout particulièrement à la Renaissance, ce type d'influence peut passer par une connaissance simplement auriculaire; d'autre part, cette première difficulté est redoublée par la relative obscurité qui entoure l'existence d'Alfonso de Valdés avant 1522).

Ce que je voudrais montrer ne relève au contraire ni de la ressemblance entre des intentions morales hâtivement comprises, ni de l'assignation historique d'une relation concrète entre les deux humanistes, mais d'une hypothèse sur l'analogie entre les régimes discursifs qu'adoptent, presque au même moment mais dans des situations politiques et face à des problèmes pratiques assez dissemblables, Niccolò Machiavelli à Florence et Alfonso de Valdés à Valladolid. En d'autres termes, on est conduit, lorsqu'on examine le *Diálogo* de Valdés, à faire l'hypothèse que l'on assiste à l'invention d'une manière nouvelle de construire le discours politique, invention qui est éclairée et rendue plus intelligible par l'analogie que ses principes et ses enjeux entretiennent avec l'entreprise que mène Machiavel dans le *Principe* (1513) et les *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (1513-1519).[3]

Pour décrire cette analogie de façon ordonnée, il faut commencer par identifier les points sur lesquels, au contraire, le discours de Valdés semble différer radicalement de celui de Machiavel. Trois points sont à ce titre remarquables: d'abord, il y a entre les deux humanistes un désaccord sur le statut de la providence; ensuite, il y a une différence dans la nature des sources textuelles qu'ils utilisent et dans l'usage qu'ils en font; il y a enfin, et plus fondamentalement peut-être, une dissonance dans la nature même de leur humanisme. Ces trois divergences sont loin d'être anecdotiques: toutes trois concernent l'identification même du régime de rationalité qui oriente les deux entreprises de Machia-

3. Pour le *Prince*, toutes mes références renvoient à l'édition de Giorgio Inglese aux Presses Universitaires de France (*De principatibus / Le prince*, ed. G. INGLESE, tr. fr. J.-L. Fournel et J. Cl. Zancarini, Paris: PUF, 2000). Pour les *Discours*, je cite l'édition d'Inglese (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di G. INGLESE, Milano: Rizzoli, 1984), tout en utilisant également l'édition de Francesco Bausi (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di F. BAUSI, Roma: Salerno Editrice, «Edizione Nazionale delle Opere di Niccoló Machiavelli», 2001, 2 vol.).

vel et de Valdés. Il faut donc examiner ces trois points, à partir d'une question préliminaire massive: cette triple différence n'invalide-t-elle pas la possibilité même d'une analogie dans la construction des discours politiques de nos deux humanistes?

a) La première divergence tient au statut de la providence: loin d'en rabattre la notion sur celle de fortune, comme le fait Machiavel dans le chapitre XXV du *Prince*, Valdés consacre la seconde partie du *Diálogo* à montrer que le véritable régime d'intelligibilité de la catastrophe de mai 1527 doit être recherché dans le plan de la providence. C'est ainsi comme châtiment divin, s'inscrivant dans l'ordre d'une pédagogie douloureuse dont l'avènement d'Érasme et celui de Luther sont explicitement désignés comme les premières étapes,[4] qu'il faut concevoir le sens du sac de Rome. Il y a là, chez Valdés, un palimpseste précis et intelligent, en même temps qu'une subversion, de la position doctrinale qu'adopte Augustin lorsqu'il rédige les trois premiers livres de la *Cité de Dieu* après le sac de Rome par les Vandales d'Alaric en 410. Cependant, si le discours proprement augustinien se trouve subverti par le *Diálogo*, l'heuristique providentialiste est maintenue: or elle est profondément incompatible avec l'orientation résolument antisurnaturaliste du régime de rationalité qu'entend adopter Machiavel dans ses œuvres. Machiavel construit en effet ses démonstrations à partir de l'appréhension de lois fondamentales de la nature, précisément identifiées dans le *proemio* des *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*,[5] et c'est la structure anthropologique des affects (passions et désirs naturels des hommes) qui constitue l'horizon unique dans lequel se construit chez lui l'intelligibilité des événements.[6] Cela entraîne chez Machiavel la répudiation impitoyable, et d'une ironie mordante, des prophètes désarmés (Savonarole)[7] et des princes conseillés par Dieu (Moïse),[8] au lieu que Valdés conclut le *Diálogo* sur la reprise du thème prophétique qui, depuis l'avénement de Charles Quint, joue un rôle crucial dans la construction de la figure proprement impériale de l'humanisme (on peut montrer que ce sont les mêmes formules et les mêmes références scripturaires[9] qui permet-

4. VALDÉS, *Diálogo*, p. 314: «[Dieu] nous a de nos jours envoyé cet excellent homme d'Érasme de Rotterdam, qui [...] a dévoilé les vices et les tromperies de la cour romaine [...]. Et comme vous ne tiriez en rien profit de tout cela, mais qu'au contraire les vices et les mauvais comportements croissaient chaque jour, Dieu [...] permit que se levât ce frère Martin Luther [...] (*[Dios] embió en nuestras días aquel excellente varón Erasmo Rotherodamo, que [...] ha scrito descubriendo los vicios y engaños de la Corte romana [...]. Y como esto niguna cosa os aprovechasse, antes los vicios y malas maneras fuessen de cada día creciendo, Dios [...] permitió que se levantasse aquel fray Martin Luter [...]*)».
5. MACHIAVELLI, *Discorsi, Proemio*, p. 60.
6. Voir tout particulièrement MACHIAVELLI, *Discorsi*, III, 43, p. 564-565.
7. MACHIAVEL, *Le Prince*, chap. VI, p. 74-77.
8. ID., p. 72.
9. Et tout particulièrement le fameux «*fiet unum ovile et unum pastor* (qu'il n'y ait qu'un seul troupeau et qu'un seul berger)», Jn 10:16.

tent d'articuler ce thème prophétique, depuis la *risponsiva oratio* du Grand Chancelier Mercurino Gattinara aux légats des Princes-Électeurs en 1519[10] jusqu'à la conclusion du *Diálogo*,[11] en passant par les dernières lignes de la *Relación de la batalla de Pavía* rédigée par Valdés en 1525).[12] J'essaierai cependant de montrer que la définition même par Valdés de la distinction entre les deux régimes d'intelligibilité, politique et providentiel, produit un effet sur la nature du discours politique qui n'est pas très éloigné de celui dans lequel s'inscrit Machiavel.

b) La seconde divergence tient à la nature et à l'usage des sources sur lesquelles repose la construction du discours politique. Machiavel met au service de son entreprise une lecture constante des historiens antiques (c'est la «*continua lectione delle [cose] antiche*», qui doit selon la lettre-dédicace du *Prince* être articulée à la «*lunga experienza delle cose moderne*» pour produire la connaissance des actions des hommes).[13] Quant aux *Discorsi* eux-mêmes, ils constituent d'abord une longue méditation raisonnée sur les dix premiers livres de l'*Histoire romaine* de Tite-Live. Ainsi, épistémologiquement, ce sont les historiens antiques qui permettent de construire les séquences rationnelles rendant raison des faits et éclairant l'expérience. Valdés, au contraire, ne cite jamais les auteurs anciens: les seules références du discours de Latancio dans le *Diálogo* sont scripturaires. Pourtant, là encore, une convergence réelle existe, qui ne doit pas être masquée par cette divergence: la connaissance intime des événements, que Valdés doit à sa fonction de *segretario de cartas latinas*, et qu'il investit dans le discours de Latancio, correspond précisément à la compréhension détaillée des faits que Machiavel investit dans les exemples historiques qu'il relate et qu'il étudie. En d'autres termes, l'énorme masse d'informations, issue des lettres et des rapports que reçoit la cour impériale à Valladolid à partir du mois de juin 1527, joue analogiquement le même rôle que les exemples romains ou modernes convoqués et exploités par Machiavel. Nous essaierons de mettre en évidence cette analogie ci-dessous.

c) Vient enfin une ultime différence: l'humanisme de Valdés, marqué par l'évangélisme d'Érasme, semble puiser à des sources qui le rendent très différent de l'humanisme italien et naturaliste de Machiavel. Chez ce dernier en effet l'appel à la réforme spirituelle et morale du christianisme ne constitue pas un thème décisif, alors que chez Valdés (comme chez le chan-

10. Voir le texte de la *risponsiva oratio*, traduite et commentée, dans Laurent GERBIER, «Les raisons de l'empire et la diversité des temps. Présentation, traduction et commentaire de la *responsiva oratio* de Mercurino Gattinara prononcée devant la légation des princes-électeurs le 30 novembre 1519», *Erytheis*, n° 3, septembre 2008 (avec le texte et son commentaire en français et en espagnol: http://idt.uab.es/erytheis/numero3/gerbier.html).
11. VALDÉS, *Diálogo*, p. 357.
12. VALDÉS, *Relación de la batalla de Pavía*, in *Obra completa*, p. 46.
13. MACHIAVEL, *Le Prince*, lettre-dédicace à Lorenzo de' Medici, p. 40.

celier Gattinara) une bonne partie de la spécificité de l'humanisme impérial tient précisément à sa tentative à la fois culturelle et stratégique pour annexer l'archi-humanisme érasmien à l'entreprise de défense et d'illustration de l'idée impériale.[14] Il y a cependant une dimension dans laquelle, au-delà de l'écart qui se creuse entre l'humanisme érasmien et l'humanisme italien,[15] les deux humanismes de Machiavel et de Valdés correspondent: cette dimension, c'est l'appel à la réforme. De la réforme des institutions républicaines dont Machiavel théorise l'indispensable «*riduzione verso il principio*»[16] à l'appel à la *nova reformatio* de l'Église et de l'Empire, c'est-à-dire de la *respublica christiana* toute entière,[17] par la grâce de l'Empereur doublement élu, il n'y a pas nécessairement communauté de doctrine, mais il y a très certainement analogie de l'expérience du temps présent et de son urgence.

Comme on le voit, si ces trois différences sont profondes, elles laissent tout de même entrevoir des points de contact possibles. Mais il y a, plus fondamentalement encore, une convergence cruciale entre les deux démarches de Machiavel et de Valdés: les deux humanistes cherchent à rendre raison d'une crise. La *calata* des Français en 1494, et le bouleversement qu'elle a entraîné dans les manières d'envisager la guerre, la politique et la diplomatie, constituent l'objet privilégié de Machiavel —objet auquel il faut ajouter la chute de la république en 1512, dont une part importante de l'entreprise des *Discorsi* tâche de rendre raison. Analogiquement, c'est bien sûr le sac de Rome qui constitue la «crise fondatrice» de l'entreprise de Valdés dans le *Diálogo;* et c'est aussi, d'une autre manière, l'événement à la fois politique et providentiel que constitue l'avènement de Charles Quint et la perspective de l'unité de la *respublica christiana*.

La nécessité de penser l'événement et de le rendre intelligible constitue donc la clef de l'analogie entre les formes dans lesquelles s'inventent les discours politiques de Machiavel et de Valdés. Or, pour penser l'événement, il faut le neutraliser, il faut l'analyser, et il faut accepter ainsi de trouver la fécondité même de la pensée politique dans la crise, la discorde ou le conflit qu'elle se

14. Pour une lecture de la synthèse entre humanisme érasmien et humanisme impérial dans les dialogues de Valdés, voir Marcel BATAILLON, *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*, Genève: DROZ, 1937, rééd. 1998, chap. VIII, p. 395-466; voir également John M. HEADLEY, «Gattinara, Erasmus and the Imperial Configurations of Humanism», *Archiv für Reformationsgeschichte*, 71, 1980, p. 64-98.
15. Écart que le *Ciceronianus* d'Érasme, publié en 1528, va approfondir de façon définitive et brutale.
16. MACHIAVELLI, *Discorsi*, III, 1, p. 461.
17. Non seulement le lexique de la *renovatio/reformatio* est très présent dans les discours et les remontrances de Gattinara entre 1519 et 1527, appliqué à la manière même de gouverner l'Empire, mais on le retrouve dans les lettres et les rapports envoyés de Rome entre mai et juillet 1527, appliqué cette fois à la réforme de l'Église (voir les écrits rassemblés par Antonio RODRÍGUEZ VILLA, *Memorias para la historia del asalto y saqueo de Roma en 1527 por el ejército imperial*, Madrid, 1875).

donne pour objets. C'est dans ces trois dimensions —neutralisation, analyse, conflit— que je vais tâcher de mettre en évidence l'analogie entre le discours de Valdés et celui de Machiavel.

1. Effectualisme et neutralisation des faits politiques

Dans une lettre écrite à Barcelone le 15 mai 1529, Valdés raconte à Érasme dans quelles conditions il a été amené à rédiger le *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*. Cette lettre mérite d'être citée, parce qu'elle présente le *Diálogo* comme la réponse littéraire à une crise qui, ouverte par le sac de Rome au sein de la chrétienté toute entière, se trouve d'abord réfléchie dans le cercle des amis humanistes de Valdés:

> El día en que se tuvo noticia de que nuestro ejército había tomado y saqueado la ciudad, cenaron conmigo varíos amigos. A unos les causó risa lo ocurrido en Roma, otros lo execraban, todos me rogaron que diera mi parecer, lo que prometí hacer por escrito añadiendo que el empeño era demasiado dificil para que nadie decidiera de improviso. Ellos alabaron mi intención y me pidieron palabra de cumplir lo que prometía y, en efecto, tanto me inspiraron que hube de dársela. En su cumplimiento escribí, casi jugando, el diálogo sobre la toma y el saqueo de Roma (*Dialogus de capta et diruta Roma*). Procuraba en él descargar al Emperador de toda culpa y hacerla recaer en el Pontífice o, más exactamente, en sus consejeros, mezclando a mis consideraciones muchos pasajes extraídos de tus escritos (*multaque his admiscui, quae ex tuis lucubrationibus excerpseram*).[18]

Il faut donc, pour que la catastrophe qui déchire la chrétienté engendre la discursivité du *Diálogo*, la médiation du cénacle humaniste: c'est parce que ce cénacle, réuni autour de Valdés lorsque la nouvelle parvient en Espagne, se trouve instantanément divisé dans sa réaction à l'événement, que la construction d'un discours pour raisonner du sac de Rome devient nécessaire. Les amis de Valdés, les érasmiens d'Espagne dont il constitue avec son frère Juan une des figures les plus importantes, se divisent en deux «partis» (qui miment la division de l'Europe chrétienne devant la nouvelle du sac de Rome), et demandent à Valdés son arbitrage: le dialogue est cet arbitrage, ce qui le fait d'emblée reposer sur un désaccord fondamental qu'il lui revient de prendre en charge et de résoudre.[19] Valdés retrouve là une fonction du dialogue humaniste qui n'est pas sans rappeler l'humanisme civique italien: il s'agit de faire reposer l'économie du dialogue sur une crise dans le cercle des amis, que la conduite même du dialogue doit permettre de reconstituer.[20]

18. Lettre de Valdés à Érasme, de Barcelone, le 15 mai 1529, in *Obra completa*, p. 159. La traduction est celle de J. F. MONTESINOS, *op. cit.*, p. LXII.
19. C'est là un point qui a des conséquences très importantes: il constitue par lui-même un des éléments qui permettent de penser une analogie entre Machiavel et Valdés. Je reviendrai sur cette question ci-dessous, dans la troisième partie.
20. On trouve un exemple parfait de cette manière de faire fonctionner le dialogue humaniste dans les *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum* (*Dialoghi a Pier Paolo Vergerio*) rédigés par Leonardo Bruni dans les toutes premières années du XV^e^ siècle: les *Dialogi* mettent en scène

Valdés, d'une manière qui doit donc au moins autant à l'humanisme italien qu'à l'érasmisme des *Colloques*, fait alors du dialogue l'espace même dans lequel peut avoir lieu l'impossible confrontation entre les partisans et les adversaires de l'Empereur, dont l'opposition a été rendue apparemment inconciliable par le sac de Rome. Comment va-t-il s'y prendre? Il lui faut avant tout délimiter le champ dans lequel l'incandescence symbolique de l'événement sera neutralisée, de sorte que le discours entre les deux partis puisse s'articuler. Cette «neutralisation» constitue la fonction du titre même de l'œuvre: en nommant son dialogue *Diálogo en que particularmente se tratan las cosas acaecidas en Roma el año MDXXVII*, Valdés choisit en effet d'emblée une formulation qui neutralise trois fois le scandale du sac de Rome. Tout d'abord, le titre n'indique que ce dont on va «traiter»: la neutralité du verbe suspend tout jugement de valeur, toute appréciation de l'événement, et objective le sac de Rome en le tenant à distance dans la dénomination même de l'opération qui le vise. Ensuite, le sac lui-même n'est plus désigné que par l'expression «*las cosas*»: dans le titre latin annoncé à Érasme en 1529, l'objet du dialogue était «Rome, prise et pillée (*capta ac diruta Roma*)»; dans le titre espagnol, l'objet est mis à distance par l'insertion du verbe (qui fait porter la définition du dialogue sur l'opération qu'il réalise et non pas immédiatement sur l'objet lui-même), puis réduit à la pure neutralité des «choses survenues (*cosas acaecidas*)». Ainsi l'événement, la catastrophe, ou le scandale, se trouvent ramenés à leur dimension neutre de faits, saisis dans leur survenue, c'est-à-dire dans le mouvement par lequel ils «tombent», provisoirement privés par la grammaire elle-même de toute indication de leur cause, —puisque c'est bien là que, précisément, le dialogue va trouver son principal problème. Enfin, ces «choses survenues» sont prises dans les déterminations circonstancielles et simplement objectives de leurs coordonnées spatiales («*en Roma*») et temporelles («*el año MDXXVII*»).

Cette neutralisation initiale est essentielle pour délimiter le champ dans lequel le discours peut s'emparer d'un tel événement, lequel se trouve ainsi «factualisé» et ramené aux dimensions d'un objet possible pour le raisonnement. Mais, s'il s'agit d'appréhender l'événement du sac comme «chose», c'est-à-dire en le ramenant à sa pure nature neutre de fait, comment peut-on précisément atteindre ce fait lui-même, débarrassé de la rumeur qui l'entoure? Comment convaincre le lecteur lui-même de suspendre son inévitable prévention, favorable ou défavorable, quant au sens immédiatement axiologique de l'événement? L'adresse au lecteur le dit: en ne s'arrêtant pas aux apparences.

> Es tan grande la ceguedad en que por la mayor parte está oy el mundo puesto, que no me maravillo de los falsos juizios que el vulgo haze sobre lo que nuevamente ha en Roma acaecido, porque como piensan la religión consistir solamente en estas cosas exteriores, viéndolas assí maltractar, paréceles que enteramente va perdida la fe. Y a la verdad, ansí como no puedo

une querelle sur la valeur littéraire des «*tre corone fiorentine*» (Dante, Pétrarque et Boccace), et cette querelle qui divise le cercle des disciples du vénérable Coluccio Salutati est le moteur même du dialogue qui doit la résoudre et recomposer le «cercle de la parole».

> dexar de loar la santa afición con quel vulgo a esto se mueve, assí no me puede parecer bien el silencio que tienen los que lo devrían desengañar. Viendo, pues, yo por una parte quán perjudicial sería, primeramente a la gloria de Dios y después a la salud de su pueblo cristiano, y también a la honra deste cristianissimo Rey y Emperador que Dios nos ha dado si esta cosa assí quedasse solapada, más con simplicidad y entrañable amor que con loca arrogancia, me atreví a complir con este pequeño servicio las tres cosas principales a que los hombres son obligados. [...] veía las contrariedades del vulgo, que está tan asido a las cosas visibles que casi tiene por burla las invisibles; pero acordéme que no escrivía a gentiles, sino a cristianos, cuya perfición es distraerse de las cosas visibles y amar las invisibles.[21]

Bien sûr, l'opposition du visible et de l'invisible constitue ici un héritage direct d'Érasme,[22] mais elle indique en réalité deux choses: non seulement elle ouvre la voie à une interprétation «à plus haut sens» de l'événement qu'est le sac de Rome (et cela annonce la lecture providentialiste que va en fournir la seconde partie, et qui correspond à la tonalité «augustinienne» de l'argumentaire de Valdés), mais encore elle caractérise une entreprise qui entend dévoiler le sens brut des faits, caché sous les illusions que colporte le vulgaire.[23]

L'illusion qu'il s'agit donc de combattre consiste à croire que c'est la religion qui est maltraitée dans les faits, alors que la foi, au contraire, ne se réduit pas aux choses extérieures. Cette distinction est fondamentale pour ce qu'il faut bien nommer l'épistémologie du dialogue: elle dit que le sens religieux de l'événement n'est pas dans les «choses extérieures», et qu'il va donc falloir en proposer une lecture spirituelle, mais elle dit aussi symétriquement que ces «choses» que nommait déjà le titre ont un sens en dehors de la religion. Par là se trouvent distingués les deux régimes d'intelligibilité de l'événement: d'un côté, prenant l'événement comme fait, on doit demander qui en est la cause (ou, ce qui revient au même, qui en est coupable), donc reconstituer la chaîne causale qui produit la chose comme effet. D'un autre côté, prenant l'événement comme sens, on doit prouver la nécessité spirituelle de la réforme, dont le sac n'est que le dernier avertissement envoyé par la providence. Il y a là deux régimes de rationalité séparés, dont la séparation même indique que les faits

21. Valdés, *Diálogo*, «Al lector», p. 283-284.
22. Voir par exemple le 5e canon de l'*Enchiridion milites christiani:* «place la perfection de la piété uniquement dans l'effort pour toujours progresser du visible, qui d'ordinaire est imparfait et médiocre, à l'invisible», tr. A.-J. Festugière in Érasme, *Éloge de la folie et autres œuvres*, Paris, Robert Laffont, 1992, p. 566.
23. **On pourrait sur ce seul point envisager un rapprochement possible avec la remarque, fré**quente chez Machiavel, selon laquelle les hommes ne se laissent convaincre que par ce qu'ils voient «*in viso*», c'est-à-dire face-à-face, au lieu qu'il est extrêmement difficile de les conduire à se représenter un accident éloigné dans le futur ou une conséquence lointaine de leurs actes (voir, par exemple, *Discorsi*, I, 18). Il y a ainsi chez Valdés et Machiavel une commune volonté de ne pas s'en tenir aux apparences qui arrêtent le vulgaire: bien sûr, la *direction* dans laquelle ils cherchent à dépasser ces apparences n'est pas la même, mais le mouvement lui-même, c'est-à-dire si l'on veut l'herméneutique politique conçue comme dépassement, est analogue.

doivent disposer de leur propre horizon d'intelligibilité purement politique (et non religieux). Il s'agit là encore de mettre en œuvre une forme de neutralisation: pour faire taire les lamentations des partisans de Rome, il faut commencer par mettre entre parenthèses le symbolisme religieux qui surcharge la lecture de l'événement. Ce dernier devient alors susceptible d'une analyse en termes purement rationnels, qui débouche sur une enquête sur les causes.

On a ainsi affaire, dès la mise en place du dialogue, à un ensemble de mécanismes de neutralisation qui déterminent la possibilité du discours que le dialogue va tenir, et le mode sur lequel ce discours va être tenu: objectivation, factualisation, quelle que soit la manière dont on choisira de décrire ces mécanismes, il est évident que l'on est tenté d'y reconnaître certains éléments cruciaux de la composition du discours machiavélien. En effet, la réduction des objets du discours politique à leur pur statut de faits, et la neutralisation idéologique et morale de leurs enjeux, constituent des opérations fondamentales qui déterminent les conditions de possibilité du discours du Secrétaire florentin. Il y a en effet chez Machiavel une opération de neutralisation des enjeux idéologiques, moraux et religieux du discours politique, qui est épistémologiquement indispensable, qui par ailleurs détermine le rapport critique que le *Prince* entretient avec la tradition médiévale des «*specula principorum*»,[24] et qui enfin joue un rôle si important qu'elle a conditionné la réception de l'œuvre de Machiavel tout au long du XVI^e^ siècle, et déterminé certaines de ses critiques les plus virulentes (en particulier dans les milieux proches de la papauté). C'est cet impératif de neutralisation qui conduit Machiavel à refuser de parler de Moïse dans le chapitre VI du *Prince* (que j'ai déjà évoqué ci-dessus), au motif qu'il bénéficiait du conseil de Dieu lui-même et sortait ainsi du cadre des exemples utilisables pour la construction du discours politique. C'est un impératif semblable qui anime toute la lettre-dédicace du *Prince* à Lorenzo de' Medici, puisque la fonction principale de cette lettre est de convaincre les Medici, revenus aux affaires avec la chute de la République, que le serviteur de cette même République dispose d'un savoir politique qui est en lui-même dénué de toute valeur idéologique: seule cette neutralité épistémologique du «*ragionare dello stato*» rend pensable l'adresse à un Medici d'un «*opusculo de principatibus*»[25] rédigé dans l'hiver 1513 par celui qui, quelques mois plus tôt,

24. Sur la tradition des «*Miroirs des Princes*», et sur la manière dont Machiavel en reprend et en subvertit la forme, en évacuant tout particulièrement la spécularité morale par laquelle les *Miroirs* entendaient participer à la formation des vertus princières, voir M. Senellart, *Les Arts de gouverner. Du romain médiéval au concept de gouvernement*, Paris: Seuil, 1994, en particulier chap. 2.

25. C'est l'expression qu'emploie Machiavel dans la lettre à Francesco Vettori dans laquelle il lui annonce la rédaction du *Prince*, en décembre 1513 («J'ai composé un opuscule *De principatibus*, [...] qui débat de ce qu'est le principat, de ce que sont ses espèces, de la manière dont elles s'acquièrent, de la manière dont elles se maintiennent, de la cause qui les fait perdre (*[...] io ho composto uno opusculo* De principatibus*, [...] disputando che cosa è principato, di quale spetie sono, come e' si acquistono, come e' si mantengono, perché e' si perdono*)», Lettre à F. Vettori, 10 décembre 1513, in Machiavelli, *Tutte le Opere*, a cura di M. Martelli, Firenze: Sansoni, 1992, p. 1160a).

était emprisonné et torturé par ces mêmes Medici. C'est, enfin, ce même impératif de neutralisation qui est au cœur du chapitre XV du *Prince*, lorsque Machiavel annonce explicitement qu'il est impossible de construire une connaissance efficace des affaires politiques en se conformant aux règles purement morales, parce qu'il n'y a aucune coïncidence entre l'être et le devoir-être.

Ce dernier point mérite d'ailleurs qu'on y insiste, et qu'on cite le passage en détail: en effet, l'enjeu de ce bref incipit du chapitre XV du *Prince* n'est pas seulement l'instauration d'une sorte d'amoralisme utilitaire. Il s'agit, de manière bien plus profonde, de déterminer un des fondements épistémologiques du discours politique machiavélien; or ce fondement, on va le voir, n'est pas sans analogie avec l'entreprise de neutralisation de l'événement dont je viens d'essayer de décrire les formes dans l'incipit du *Diálogo* de Valdés:

> E perché io so che molti di questo hanno scripto, dubito, scrivendone ancora io, non essere tenuto prosumptuoso, partendomi maxime, nel disputare questa materia, dalli ordini delli altri. Ma sendo l'intenzione mia stata scrivere cosa che sia utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare drieto alla verità effettuale della cosa che alla immaginazione di epsa. E molti si sono immaginati republiche e principati che non si sono mai visti né conosciuti in vero essere. Perché gli è tanto discosto da come si vive a come si doverrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa, per quello che si doverrebbe fare, impara più presto la ruina che la preservazione sua: perché uno uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene che ruini infra tanti che non sono buoni.[26]

On reconnaît dans la dernière phrase de ce passage ce qu'il est convenu de nommer le pessimisme anthropologique de Machiavel: c'est ce pessimisme qui rend l'idée même d'une conduite morale aberrante d'un point de vue pratique, et qui rend donc indispensable la neutralisation axiologique des faits et des actes humains sur lesquels porte le discours machiavélien. Mais l'essentiel n'est peut-être pas l'énoncé de ce pessimisme, qui se retrouve dans plusieurs autres passages de l'œuvre du Secrétaire: l'essentiel est l'articulation de ce pessimisme à un principe épistémologique fondateur du *ragionare dello stato*, principe qui trouve ici sa formulation la plus claire. En effet, la distinction entre la *verità effettuale della cosa* et l'*immaginazione di epsa*, et la désignation de la première comme principe du *ragionare* machiavélien, constitue le manifeste de l'effectualisme machiavélien. Il s'agit ici pour Machiavel de présenter la supériorité du fait sur l'idée, et d'affirmer que c'est dans le fait que repose la seule vérité de la chose: la *verità* est dite *effettuale* au double sens où elle est factuelle et effective. Elle est d'abord «factuelle», par opposition avec les républiques et les principats «imaginaires», dans la condamnation desquels les commentateurs s'accordent à voir un rejet du platonisme et plus généralement de l'idéalisme philosophique en matière politique. Elle est ensuite «effective», ce qui signifie avant tout que chez Machiavel les objets du raisonnement sont les faits pris comme effets, c'est-à-dire comme

26. MACHIAVEL, *Le Prince*, chap. XV, p. 136-137.

éléments d'une séquence causale qui les produit, et dans laquelle ils sont à leur tour appréhendables comme producteurs d'effets subséquents.

La reconstitution de ces séquences constitue la méthode même du *ragionare* machiavélien: c'est à cette fin que sont employés les exemples historiques modernes ou anciens, et c'est par ce moyen que le *ragionare* peut être utile au prince, puisqu'il lui fournit les connaissances utiles portant sur les formes «typiques» que prennent dans le temps de l'action humaine les relations de cause à effet, ce qui lui donne la possibilité de calculer les voies de ses propres opérations, et d'anticiper la survenue des événements civils.

Il faut toutefois, sur ce point précis, maintenir une distinction importante et éclairante: si le discours de Valdés articule lui aussi à sa manière un *ragionare* des événements civils, il n'est cependant pas utile au prince au sens où il lui offrirait un outil raisonné pour guider sa conduite et asseoir ses décisions. Le *ragionare* de Valdés est utile au prince parce qu'il construit après coup le point de vue sous lequel sa conduite est légitime et rationnelle, tandis que le *ragionare* de Machiavel ne vient après l'action que parce qu'elle constitue le matériau qu'il lui faut analyser et ordonner. Ainsi, le *ragionare* machiavélien est avant tout conçu pour raisonner et guider *a priori* les actions qui viendront après lui, tandis que le *ragionare* de Valdés, au contraire, vient après l'action et en montre *a posteriori* la rationalité. Il faut désormais passer à l'étude de ce *ragionare* lui-même: il y a bien entre les discours politiques de Machiavel et de Valdés une orientation commune, selon laquelle c'est par la raison que doit se construire l'intelligibilité politique des faits, mais il faut examiner la manière dont se déploie, dans le tissu même du discours, cet usage de la raison.

2. Le *ragionare*, la *razón* et les racines de la raison d'État

Si l'entreprise machiavélienne peut être décrite par le Secrétaire dans le prologue des *Discorsi* comme un effort pour «*trovare modi e ordini nuovi*»[27] en politique, l'outil de cet effort est le «*ragionare dello stato*» dont Machiavel faisait sa vocation propre dans une lettre à Vettori en avril 1513.[28] Le *ragionare* machiavélien constitue le cœur de l'invention des ordres et des modes nouveaux: c'est en effet un certain usage de la raison qui permet le «*riscontro*» des événements nouveaux avec les événements anciens, la construction des séquences causales typiques, et l'application de l'effectualisme aux figures chan-

27. MACHIAVEL, *Discorsi*, *proemio* A, p. 55.

28. «La Fortune a fait que, ne sachant raisonner ni de l'art de la soie ni de l'art de la laine, ni des gains ni des pertes, il me faille raisonner de l'état (*la Fortuna ha fatto che, non sapiendo ragionare né dell'arte della seta et dell'arte della lana, né de' guadagni né delle perdite, e' mi conviene ragionare dello stato*)», Lettre à F. Vettori, in MACHIAVELLI, *Tutte le Opere*, *op. cit.*, p. 1131b. On remarque que le «*ragionare*» politique est ici reconduit à ses sources marchandes: raisonner de l'État, c'est tenter de trouver dans le désordre apparent des événements politique une règle de calcul analogue à celle qu'emploient les marchands qui pratiquent l'art de la soie ou l'art de la laine, et qui établissent dans leurs livres de comptes la *ratio* des gains et des pertes.

geantes du temps civil. La «raison» de Machiavel a donc pour objet principal les «cas» que fournissent l'expérience des fait modernes et la lecture des faits antiques: elle s'applique à reconstruire ces cas, à en tirer des leçons complexes, à opposer les exemples aux règles, et à résoudre leurs contradictions. Parmi les outils privilégiés de cette raison, la disjonction permet à Machiavel de rapporter à une règle générale des faits particuliers en identifiant ceux de leurs facteurs qui varient, «calculant» ainsi les situations pour les rendre intelligibles et disponibles pour guider les opérations ultérieures des différents agents politiques. La question qu'il me faut désormais aborder est la suivante: la *razón* qui joue un si grand rôle dans l'argumentaire de Latancio dans la première partie du *Diálogo* de Valdés entretient-elle un quelconque rapport avec le *ragionare* machiavélien ainsi compris?

Dans le *Diálogo*, la *razón* se présente d'abord comme un prolongement logique de l'entreprise de neutralisation de l'événementialité brutale du sac de Rome: elle constitue l'antidote à la passion qui anime l'Archidiacre del Viso, dans la longue lamentation sur le sac de Rome qui occupe sa première tirade. Selon l'Archidiacre, l'Empereur «a fait à Rome ce que jamais ne firent les infidèles», il n'a agi que «par passion particulière (*[ha] hecho en Roma lo que nunca infieles hizieron*)», et le sac est une succession «d'ignominies» et «d'outrages» pires que ceux que les Goths avaient infligés à la Ville, de sorte que l'Empereur est coupable d'avoir trahi son rôle de protecteur de la chrétienté, de défenseur de la papauté et d'héritier des Rois catholiques. Face à ce cri du cœur, qui inscrit dans le commencement même du dialogue la version la plus vive de l'acrimonie des partisans de Rome, Latancio choisit au contraire de changer de registre:

> Yo he oído con atención todo lo que havéis dicho, y a la verdad, aunque en ello he oído hablar a muchos, a mi parecer vos lo acrimináis y afeáis más que ningún otro. Y en todo ello venís muy mal informado, y me parece que no la razón, mas la passión de lo que avéis perdido os haze dezir lo que havéis dicho. Yo no os quiero responder con passión como vos havéis hecho, porque sería dar vozes sin fructo. Mas sin ellas yo espero, confiando en vuestra discreción y buen juizio, que antes que de mí os partáis os daré a entender quán engañado estáis en todo lo que havéis aquí hablado. Solamente os pido que estéis atento y no dexéis de replicar quanto toviéredes qué, porque no quedéis con alguna duda.[29]

Ainsi Latancio oppose à la raison qu'il emploiera lui-même la passion, «*voz sin fructo*», qui meut l'Archidiacre. Se détournant de cette passion, il choisit de s'adresser à la *discreción* et au *juicio* de son interlocuteur, c'est-à-dire à sa capacité de discrimination raisonnable: la *razón* se présente donc d'abord comme le moyen par lequel le débat entre positions adverses est rendu possible, par cela même que l'adversaire se trouve intégré non seulement dans le jeu narratif du dialogue, mais aussi dans la sphère du jugement sain. En refu-

29. VALDÉS, *Diálogo*, p. 290.

sant le discours passionné pour s'installer lui-même, *et installer son adversaire avec lui*, dans le discours raisonné, Latancio rend possible la rencontre de deux positions idéologiquement et moralement inconciliables. Cette réplique de Latancio est donc décisive: elle pose les bases de l'économie de la discussion, qui requiert de l'Archidiacre la participation non seulement passive (en tant qu'on lui a reconnu les facultés de la *discreción* et du *juicio*) mais aussi l'engagement actif: en demandant à l'Archidiacre d'être «*atento*», et de ne jamais manquer de «*replicar*» afin qu'aucun doute ne subsiste, Latancio manifeste le besoin d'une adversité non pas seulement représentée et muette, mais active, et investie dans la conduite du débat. La requête de Latancio dessine ainsi le projet d'une longue chaîne de raisons, continue, qui doit conduire à la levée de tout doute, et qui exige l'attention et la production de la contradiction tout au long de ses maillons.

Il va donc falloir suivre un raisonnement continu, sans «saut» ni rupture, dans lequel l'adversaire jouera le rôle de contrôleur de la continuité de l'argumentation, de sorte que l'Archidiacre n'est pas un répondant plastique (à la manière d'un Ménon ou d'un Théétète, changeant de position au fil des thèses que Platon veut voir Socrate combattre ou réfuter), mais un véritable interlocuteur, doté d'une authentique position, et dont il est vital qu'il contrôle la procédure discursive et y adhère. Ce n'est en effet que par son investissement discursif que le «cercle de la parole» que dessine le dialogue pourra véritablement inclure l'adversaire, et que l'entreprise de démonstration pourra être efficace.

Cependant l'Archidiacre ne saisit pas ce mode argumentatif dans lequel il est tentant (mais sans grand intérêt technique du point de vue de l'intelligibilité du texte lui-même, à vrai dire) de voir une anticipation des «chaînes de raison» cartésiennes: il ne comprend pas totalement la modernité de cet appel à la raison, et il le saisit donc en le rabattant sur un usage plus classique du «jugement», en considérant qu'il va s'agir d'une plaidoirie, et en comparant par bravade le rôle que Latancio se prépare à assumer à celui de Cicéron: «je vous tiendrai pour meilleur orateur que Tullius si vous parvenez à défendre cette cause (*yo os terné por mejor orador que Tulio si vos supiéredes defender esta causa*)» (*ibid.*). Cette réplique témoigne d'un double malentendu: un malentendu rhétorique sur la nature même du rôle que Latancio se dispose à jouer, doublé d'un malentendu technique sur le sens du mot «*causa*». En effet Latancio refuse l'hommage paradoxal que porte la comparaison avec Cicéron:

> No quiero sino que me tengáis por el mayor necio que hay en el mundo si no os la defendiere con evidentíssimas causas y muy claras razones.[30]

Ainsi Latancio ne veut pas être Cicéron (et il est tentant d'identifier dans cette dénégation une dicrète affinité avec Érasme, qui publiera l'année suivante

30. *Ibid.*

le *Ciceronianus*, dialogue stigmatisant la fascination de l'humanisme italien pour le modèle cicéronien, et que l'on peut considérer comme la seule véritable réponse d'Érasme au sac de Rome),[31] il veut simplement démontrer selon la raison: or, démontrant selon la raison, il dédouble le sens de l'idée de «cause». S'il entend en effet défendre sa «cause», c'est par le recours à un raisonnement qui porte sur les «causes» (évidentissimes), ajoutant ainsi à la construction de la rhétorique judiciaire l'indication d'un mode argumentatif rationnel, fondé sur des principes que leur évidence même doit rendre incontestables par les deux parties. La *razón* va donc s'incarner dans la construction de démonstrations capables de fournir des explications causales indubitables.

Quelle forme va prendre ce raisonnement par les causes? Comment construire ce raisonnement de telle sorte qu'il emporte la conviction de l'Archidiacre lui-même? Il faut avant tout établir pour la démonstration un point de départ sur lequel Latancio et l'Archidiacre soient d'accord: ce point de départ, c'est la définition des offices propres du pape et de l'Empereur, définition que Latancio demande à l'Archidiacre de formuler lui-même. Ces définitions officielles saisissent les «natures» respectives de la papauté et de l'empire à la fois comme «devoirs» (c'est le sens classique de l'*officium*) et comme «fonctions» (selon le sens moderne de l'*officio*): elles constituent donc littéralement un «cahier des charges», auquel le travail de la raison consiste à rapporter l'ensemble des faits et gestes des deux agents. Toute la démonstration de la première partie du dialogue consiste alors à relire l'ensemble de la séquence politique qui a conduit au sac de Rome, en analysant en détail les faits et gestes de chacun des deux agents pour les rapporter à leur office. Un tel discours constitue alors proprement un *discursus*, au sens machiavélien que prend le terme dans les *Discorsi,* un *discursus*, c'est-à-dire littéralement un «va-et-vient», qui se jouera ici entre l'ordre des faits et l'ordre des natures: toutes les *razones* qu'invoque Latancio dans sa démonstration sont les arguments qui étayent les mesures de la conformité d'une conduite, d'un geste, d'une action, avec l'office de celui qui en est le sujet. Raisonner, c'est donc ici vérifier qu'un acteur politique agit conformément à ce que porte sa nature, c'est-à-dire à son *officio*.

Cependant ces «mesures de conformité» se présentent successivement sous deux rapports différents: dans un premier temps, la démonstration s'opère en prenant en compte l'office réel du pape, c'est-à-dire le vicariat spirituel auquel tout le comportement de Clément VII n'a cessé de déroger; puis, dans un second temps, Latancio entreprend de raisonner par fiction, en inversant cet office et en considérant le pape comme un «prince séculier (*príncipe seglar*)». Cette nouvelle perspective constitue à la fois une dérogation à la raison (qui commande de juger de la conduite du pape en la rapportant à son office propre) et l'amorce d'une autre forme de raisonnement:

31. Voir l'argumentaire d'André CHASTEL, *Le sac de Rome, 1527*, Paris: Gallimard, 1984, p. 181-192.

> Hasta agora he tratado la causa llamando al Papa vicario de Jesu Cristo, como es razón. Agora quiero tratarla haziendo cuenta o fingiendo quél también es príncipe seglar, como el Emperador, porque más a la clara conozcáis el error en que estávades.[32]

Ce changement de perspective appelle trois remarques:

a) Tout d'abord, on a désormais affaire à un raisonnement par hypothèse, mais l'hypothèse elle-même, ou pour reprendre le terme même qu'emploie Latancio la «fiction», ne fait que prendre acte de la défense que l'Archidiacre ne cesse d'opposer à son interlocuteur (en effet, depuis le début de la démonstration, l'Archidiacre cherche à justifier *politiquement* les manquements du Pape à un office d'abord *spirituellement* défini). De ce point de vue, la fiction qui envisage la conduite du pape comme prince séculier constitue évidemment en réalité une condamnation en soi de son comportement, puisqu'elle le saisit dans la vérité nue de son calcul politique, qui déroge à son véritable office. Cette manière de «feindre» l'office politique du pape pour les besoins de la démonstration produit bien sûr, comme en passant, un dévoilement puissamment critique de la réduction par le pape lui-même de son vicariat spirituel à de sordides calculs d'intérêt: le procédé tranche, après tant d'autres, l'ancienne querelle qui porte sur la légitimité du pouvoir temporel du pape, et s'inscrit ainsi très évidemment dans la longue histoire des dénonciations de l'engagement de la papauté dans les affaires civiles, qui mène de Marsile de Padoue[33] à Érasme[34] en passant par Lorenzo Valla[35] et Machiavel.[36]

b) Ensuite, il faut remarquer qu'en reconstruisant l'analyse de la conduite du pape comme prince séculier, Valdés installe désormais de plain-pied sa démonstration dans l'immanence d'un agir politique humaine et purement naturel. L'Archidiacre, dont tout le comportement tend à montrer qu'il ne

32. VALDÉS, *Diálogo*, p. 301.
33. Le *Defensor Pacis* de Marsile de Padoue dénonce en 1324 l'investissement du pape dans les affaires civiles comme un «sophisme pernicieux pour les cités et les royaumes»; selon un ordre qui n'est pas sans évoquer le plan même du *Diálogo*, le *Defensor* entreprend d'extirper ce sophisme en le combattant dans la *prima dictio* par des raisons humaines et civiles et dans la *secunda dictio* par des raisons divines et religieuses.
34. La position constante d'Érasme, qui fonde tout l'argument de la *Querela Pacis* et qui se retrouve également dans d'innombrables épîtres, consiste à refuser que le pape s'immisce dans les conflits politiques puisqu'il devrait au contraire en être l'arbitre et le juge de paix.
35. Valla est bien entendu l'auteur du *De falsa credita et ementita Constantini donatione* (1442), célèbre démonstration de la fausseté de la soi-disant donation de Constantin, qui fondait sur un faux (probablement produit dans l'école de Reims au IX^{e} siècle) les possessions territoriales par lesquelles la papauté se trouvait de fait engagée dans les affaires politiques de la péninsule italienne.
36. Machiavel fait porter sur les entreprises temporelles de la papauté la responsabilité d'une grande partie des malheurs de l'Italie, en particulier dans les *Histoires Florentines*, qu'il a présentées à Clément VII lui-même en 1525.

sait au fond raisonner que sous ce biais, accepte naturellement cette manière de conduire la démonstration, quand bien même les conclusions le dérangent. Ainsi, si Rosa Navarro Durán remarque à propos de cette réorientation du propos que «*la exposición es, a partir de ahora, esencialmente política*»,[37] on pourrait au contraire considérer qu'elle l'était déjà, et que cette figure du «pape-prince» ne fait que prendre acte de la forme que le dialogue a adoptée dès le début de la première partie. Les raisons appliquées à l'analyse de la conduite de Clément VII ne se contentent pas de pointer la transgression par le pape de son office réel: elles manifestent la consistance du raisonnement politique lui-même. Les raisons politiques qu'invoquait l'Archidiacre étaient destinées à justifier la conduite du pape en excipant d'une sorte de «raison d'État» embryonnaire,[38] qui eût autorisé les actions de Clément au nom de l'intérêt supérieur de ses États: la fiction du «pape-prince» permet à Latancio de dénoncer cette «raison d'État», en montrant que le plan politique possède aussi ses raisons ordinaires, auxquelles le pape a également dérogé. Cette manière d'argumenter est particulièrement sensible lorsqu'il s'agit d'imputer aux conseillers du pape l'essentiel des fautes qui ont conduit au désastre: Latancio, en une tirade d'autant plus remarquable qu'elle prend le contre-pied de la position officielle assumée par Charles Quint dans des lettres rédigées par Valdés lui-même, refuse cette «excuse»:

> ¿Pensáis vos que delante de Dios se escusará un príncipe echando la culpa a los de su consejo? No, no. Pues le dio Dios juicio, escoja buenas personas que estén en su consejo e consejarle bien. E si las toma o las quiere tener malas, suya sea la culpa, e si no tiene juizio para escoger personas, dexe el señorio.[39]

Non seulement c'est en rappelant que le pape possède par nature un «*juizio*» qui le rend comptable de ses actes, semblable au «*juizio*» qu'il entendait d'abord solliciter chez l'Archidiacre, que Latancio construit son argument, mais encore cet argument reprend-il littéralement l'argument semblable que Gattinara, chancelier de Charles Quint, adressait en 1519 à l'Empereur dans son *Mémoire sur l'empire* pour lui recommander de bien choisir ses propres conseillers:

> Est necessaire que vostre mageste ayt plus esgard a pourveoir que les offices et benefices soient decourez de personnes vertueuses dignes et souffisantes que de vouloir decourer personnes indignes et inhabiles par offices benefices

37. R. NAVARRO DURAN, introduction à son édition du *Diálogo*, *op. cit.*, p. 39.
38. La trace textuelle la plus évidente de cette «proto-raison d'État» se trouve dans l'exclamation de l'Archidiacre sidéré par la précision des informations factuelles qu'exhibe Latancio: «D'où savez-vous cela? Vous parlez ici comme si vous étiez du conseil secret du Pape (*¿Por dónde sabéis vos esso? Assí habláis como si fuéssedes del consejo secreto del Papa*)» (VALDÉS, *Diálogo*, *op. cit.*, p. 293): ainsi l'Archidiacre se trouve battu sur son propre terrain, qui est celui du conseil secret et des raisons cachées de la politique des souverains, c'est-à-dire celui des *arcana imperii*.
39. VALDÉS, *Diálogo*, p. 293.

> et dignitez. Car sire vous seriez tenu respondre devant dieu de maulx qui sensuyvroient par la promotion de personnes indignes et inhabiles.[40]

Valdés, par la bouche de Latancio, affirme ainsi que cette raison d'État qui est en germe dans l'argumentaire politique qu'il adopte ne doit jamais se concevoir seulement comme une «autorisation d'exceptionnalité», mais qu'elle implique toujours aussi un ordre: la raison d'État est d'abord une raison.

c) Enfin, on doit souligner que dans le détail des arguments, l'enquête sur la rationalité politique des comportements du pape offre à Latancio l'occasion de reconstruire quelques séquences causales qui constituent la matière d'un rapprochement tentant avec la pratique machiavélienne du *ragionare dello stato*. Sans tenter de suivre tout au long du dialogue les usages de la *razón* (ni les occurrences du terme), les arguments articulés autour du cas du duché de Milan fournissent un bon exemple de la reconstruction très particulière de ces séquences causales, qui constitue l'équivalent «valdésien» du *ragionare* machiavélien.

Au moment où l'affaire du duché de Milan entre en scène, Latancio vient de déclamer contre la faute des ministres de Dieu, qui est plus grande encore lorsqu'ils pèchent que ne l'est le péché des simples ministres des hommes, parce que l'exemplarité qui est requise chez eux est plus grande, et plus graves leurs errements. L'Archidiacre cherche alors, comme il le fait tout au long du dialogue, à ouvrir un nouveau front: il interroge Latancio à brûle-pourpoint sur l'injustice commise contre le duc de Milan, déchu de son duché par l'Empereur. Latancio se lance donc dans une patiente reconstruction de la rationalité des conduites impliquées dans la production de cet événement: c'est cette reconstruction qu'il nous faut examiner en détail.

a) Les (bonnes) raisons de l'Empereur

Dans un premier temps, la démonstration porte sur les faits: comment et pourquoi l'Empereur a-t-il confié le duché à Sforza avant de le lui retirer? Latancio montre tout d'abord que L'Empereur a confié le duché à Sforza qui n'était pas un de ses vassaux et ne lui avait rendu aucun service, alors qu'il aurait légitimement pu conserver le duché pour lui-même ou un de ses féaux:

> [...] el Emperador puso en el Estado de Milán al duque Francisco Sforcia, podiéndole tomar para sí pues tiene a él mucho más derecho que el mismo Duque, y sólo por la paz y sossiego de Italia y de toda la cristiandad le quiso dar a un hombre de quien nunca servicio havía recevido.[41]

40. Mercurino GATTINARA, *Mémoire sur l'empire adressé à Charles Quint* (juillet 1519), in Carlo BORNATE, «Historia Vite et gestorum per dominum magnum cancellarium», *Miscellanea di Storia Italiana*, 3ª serie, tomo XVII, Torino: Fratelli Bocca, 1862, p. 407.
41. VALDÉS, *Diálogo*, p. 302.

Cette argumentation est doublement intéressante: d'une part, elle témoigne de la connaissance interne des longs débats qui ont agité les conseillers de Charles Quint pour savoir s'il fallait laisser Sforza à la tête du duché (dans les remontrances qu'il adressait à l'Empereur en 1523, Gattinara plaidait justement, presque seul contre les autres conseillers, pour que Charles laissât le duché à Sforza, élément essentiel de ce qu'il appelait «l'asseurement de Italie»;[42] l'investiture officielle de Sforza est finalement signée par Charles Quint le 30 octobre 1524 à Tordesillas).[43] D'autre part, ce raisonnement comporte une première leçon: il faut comprendre la conduite réelle des agents politiques en la rapportant à l'ensemble des conduites possibles (ici, l'investiture de Sforza n'est pleinement intelligible que si l'on rappelle que l'Empereur aurait pu agir autrement, et pourquoi).

Ensuite, dit Latancio, l'Empereur a appris que Sforza conspirait avec les ligués: il a ainsi trahi la confiance de son suzerain, commettant un crime de lèse-majesté qui justifie la décision de le déchoir du duché («pues havía cometido crimen laesae maiestatis, era razón que como rebelde y desagradecido fuesse privado de su stado», *Diálogo*, p. 302). Ce nouvel argument appelle à son tour deux remarques: d'une part, il y a là la seconde leçon du raisonnement, qui enseigne que lorsque l'on reconstruit rationnellement l'ordre des événements, ils deviennent parfaitement intelligibles et ne laissent plus de prise à l'imprécation passionnée de l'Archidiacre (il «était de raison (*era razón*)» que Sforza perdît le duché). D'autre part, le passage appelle une remarque plus anecdotique, mais instructive: Angel Alcalá, dans l'édition de l'*Obra completa*, suit dans le passage que je viens de citer la leçon «*privado de su stado*» (p. 302), que Rosa Navarro Durán, dans son édition du *Diálogo*, corrige en «*privado de su Estado*» (p. 112). Alcalá laisse donc lire dans le texte un de ces très nombreux italianismes qu'il évoque dans la préface, et qu'il attribue hypothétiquement au fait que les premières éditions complètes des deux dialogues de Valdés (le *Latancio* et le *Mercurio y Carón*) ont été

42. «En ce point, pour ce que scai que la pluspart de ceux de vostre conseil pourront parler au contraire, les ungs pour non congnoistre que c'est de l'estat de Milan ni scavoir les choses d'Italie, et les aultres pour estre à l'adventure informez de aulcungs qui, sous couleur de remectre les bannis en l'estat, avec vaine demonstracion de prouffit, penseront de vous bien conseiller de non bailler la investiture au Duc, ains prendre led[i]t Estat en vos mains, suis pour ce constraint de m'extendre en ce plus amplement [...]. Je dis doncques, Sire, qu'il vous est necessaire de bailler la investiture de Milan à ce Duc Francisque ou estre en danger de perdre l'Estat de Milan». («Avis donné à l'Empereur Charles-Quint par les premiers seigneurs, conseillers et ministres d'Etat pour le bon gouvernement de ses royaumes et Etats» (1523), in Ernest GOSSART, *Notes pour servir à l'histoire du règne de Charles-Quint*, extrait du tome LV des *Mémoires couronnés et autres mémoires* publiés par l'Académie royale de Belgique, Bruxelles: Hayez, 1897, Appendice B, p. 118).

43. Le décret de Charles Quint qui attribue à Francesco Sforza le «*Ducatum Mediolani, & Comitatum Papiae, atque Angleriae, cum eorum Civitatibus, ac Terrarum directo jure ad Sacrum Romanum Imperium spectantes*», est évidemment rédigé par Valdés lui-même, et figure p. 32-36 dans l'*Obra completa*.

faites en même temps que leurs traductions italiennes.[44] Mais on pourrait aussi bien considérer que ces italianismes dépendent également d'un ensemble de leçons politiques formulées ici à l'occasion d'un problème italien, et d'une manière italienne de raisonner des affaires civiles: c'est très exactement le sens de l'avertissement de Gattinara dans la remontrance de 1523, qui met Charles Quint en garde contre le fait que ses conseillers espagnols et bourguignons ne comprennent pas bien la politique moderne telle qu'elle s'incarne dans les «affaires d'Italie». A ce titre, les italianismes du *Diálogo* ne sont pas seulement des interférences linguistiques que l'on peut référer à un certain état de l'édition: ils constituent peut-être aussi des traces d'une véritable, quoique discrète, fécondation de la pensée politique de l'humanisme impérial par l'humanisme italien.[45]

Enfin, Latancio conduit une brève discussion contre l'Archidiacre visant à établir les conséquences juridiques de l'imputation du crime de lèse-majesté: cette discussion qui établit la légitimité de la déposition de Sforza et fixe la manière de juger ce genre de félonies montre que le délit était évident, le dommage causé urgent, de sorte qu'il n'était pas juridiquement nécessaire d'entendre l'accusé avant de prendre les mesures qui s'imposaient —que Sforza ait aussitôt rejoint les conjurés prouvant d'ailleurs, s'il en était besoin, sa culpabilité. On tient là la troisième leçon de ce passage: la rationalité de l'argumentation implique la détermination objective du statut juridique des faits dont on raisonne.

Cette brève analyse illustre donc trois caractéristiques de l'usage valdésien de la *razón:* premièrement, il s'agit de reconstruire l'intelligibilité des conduites réelles sur le fond de l'ensemble des conduites possibles; deuxièmement, en produisant cette intelligibilité on raisonne des faits en empêchant qu'on les appréhende par le seul moyen du discours passionné; troisièmement, un des vecteurs de l'objectivation de ces faits tient à l'établissement de leur statut juridique. La suite de la discussion sur le duché de Milan va mettre en évidence un autre usage de la raison, propre à la «fiction» par laquelle on peut considérer le pape comme un prince séculier.

b) Les (mauvaises) raisons du pape

Latancio, après avoir démontré que l'Empereur avait agi en toute raison, passe au problème suivant: «qu'est-ce que le Pape venait faire là-dedans? (*¿qué tenía el Papa que hazer en esto?*)» (*ibid.*). La reconstruction de la rationalité des conduites va cette fois se faire sur le mode hypothético-déductif, et elle conduit

44. «[...] todas esas ediciones de ambos *Diálogos* están llenas de itanianismos, por ser hechas quizá a la vez que la traducción de ambos al italiano (Venecia, 1545), que se reimprimió seis veces en poco años» (A. ALCALÁ, in *Obra completa*, p. XLVIII).

45. De cette «fécondation» le vecteur principal est de toute évidence Mercurino Gattinara lui-même, mais peut-être aussi, de manière plus sourde, Pietro Martire d'Anghiera, humaniste milanais passé au service des Rois Catholiques dès 1487 et très certainement premier protecteur de Valdés.

Latancio à envisager diverses conduites possibles pour éclairer celle que le pape a effectivement adoptée, reprenant et systématisant la mise en rapport de la conduite réelle aux conduites possibles qui guidait le début de l'argument. Le premier constat de Latancio est strictement juridique: si un prince (Charles Quint) doit châtier un vassal (Francesco Sforza), ce n'est pas au pape de s'interposer. Deux logiques se combinent dans cet argument: une logique «féodale», qui repose sur la hiérarchie des agents impliqués, dans laquelle nul tiers ne doit s'interposer; et une logique «érasmienne», qui souligne encore une fois que le pape ne doit pas s'impliquer dans les affaires politiques des princes séculiers.

Puis Latancio, selon une première fiction, accepte l'hypothèse selon laquelle cette implication correspondrait à l'office du pape: il fallait alors, dit-il, accepter l'offre transmise par Hugo de Moncada. Que fait ici Latancio? Il donne à la fiction délibérée le poids d'un principe d'où peut se déduire une conséquence. Le rôle de la fiction est avant tout de permettre la reconstruction de la rationalité pratique comme calcul des conséquences sur la base d'un principe (qui plus est, ce calcul prend ici une forme explicitement quantitative: il eût été raisonnable, dit Latancio, de préférer gagner «uno en paz que dos en guerra», *ibid.*).

Enfin, poursuivant son entreprise de reconstruction, Latancio remonte à l'intention du pape: si le pape voulait restaurer Sforza dans le seul but d'éviter que l'Empereur conserve le duché ou le transmette à son frère Hernando, alors il eût été d'autant plus raisonnable d'accepter l'offre portée par Hugo (et Latancio rappelle alors les termes de cette offre, qui constitue elle-même une séquence, ou une procédure: il était prévu de remettre le duché à des tiers, et de faire juger le cas de Sforza, de sorte que de cette séquence naissait une alternative: si Sforza était innocent le duché lui était restitué, mais s'il était coupable le duché devait passer à Bourbon, candidat agréé par le Pape). A ce stade la conduite du Pape est intégralement reconstruite sur la base des disjonctions hypothétiques qui en examinent et en dissèquent tous les calculs et toutes les raisons, même les moins convenables à son office réel. Il ne reste donc plus que sa conduite concrète, singulière, qui ne correspond à aucune de ces voies rationnelles, et dont Latancio peut alors achever sa démonstration en reconstruisant l'intention réelle:

> ¿Queréis que os diga? El Papa pensava tener la cosa hecha, y que desbaratado el exército del Emperador, no solamente la echarían de Lombardía, mas de toda Italia y le quitarían todo el Reino de Nápoles, como tenían concertado y aun entre sí partido. Y con esta esperança el Papa no quiso aceptar lo que con don Hugo el Emperador le ofreció.[46]

Ainsi, Latancio parvient à partir de son «quadrillage» rationnel de l'événement à identifier la seule logique suivie par le pape: il pensait provoquer la débandade des troupes impériales et obtenir ainsi le triomphe de la Ligue. C'est donc bien par une minutieuse reconstruction des séquences causales

46. VALDÉS, *Diálogo*, p. 303.

sous-tendant les conduites observées, et des formes de rationalité structurant ces séquences, que Latancio parvient à faire une hypothèse, par élimination, sur la motivation réelle de la conduite du Pontife. Cette procédure extrêmement précise suppose une connaissance des faits intime et détaillée: cette connaissance, c'est évidemment celle de Valdés, tirée de sa position privilégiée d'observateur de la vie diplomatique de l'Empire, et mise ici au service de la construction des raisonnements de son porte-parole Latancio. C'est de cette manière que Latancio peut reconstruire en détail les séquences causales et les intentions cachées qui dirigent les conduites politiques liées à l'affaire milanaise, adoptant ainsi un type d'usage des faits qui les saisit comme effets, pris dans des séquences, selon une méthode qui est tout à fait analogue à celle que Machiavel met constamment en œuvre.

Cette reconstruction se trouve, dans le dialogue, dotée d'une efficacité tactique immédiate: littéralement soufflé par la manière dont Latancio vient de recomposer les séquences causales possibles et réelles qui objectivent les intentions possibles et réelles du pape, l'Archidiacre, pris au jeu, intervient pour révéler la «véritable» intention du pape, qui est aussi la «vraie raison» de toute sa conduite, laquelle repose sur un facteur que le discours de Latancio n'a pas fait entrer en ligne de compte dans ses calculs. Le pape, en effet, était en réalité mû par la solidarité avec ses partenaires de la Ligue de Cognac, et cette solidarité est la «raison» qui vient achever la reconstruction de la rationalité de sa conduite: «antes no fue por esso, sino que ya él estava concertado con los otros, y no quería romper la fe que les havía dado» (*ibid.*). Cette «vraie raison», cachée, constitue une nouvelle illustration de la tentation permanente que manifeste l'Achidiacre: «sauver» la conduite du pape en la référant à des raisons cachées de sa politique, des *arcana imperii* qui constituent à l'horizon de toute cette première partie du *Diálogo* la figure embryonnaire de la raison d'État. Latancio a beau jeu, alors, d'opposer à cette pseudo-raison une raison véritable et plus forte: «antes de razón devia guardar la que dio al Emperador y romper la que dio al Rey de Francia» (*ibid.*). L'Archidiacre doit alors reconnaître son échec du point de vue même de la *razón:* «en esso yo confiesso que tenéis mucha razón» (*ibid.*).

Il est temps de tirer la leçon générale de cette lecture de la manière dont se déploie le *ragionare* propre à Latancio, c'est-à-dire à Valdés: on l'aura compris, la *razón*, comme outil du dialogue, est la faculté qui permet de comprendre la *razón*, comme procédure investie dans la mise en œuvre des conduites politiques. Il faut raisonner des ces choses, parce que ces choses sont elles-mêmes des produits de la raison calculante des acteurs, qui établissent leur conduite comme cheminement déterminé par des motivations et des buts. Ce sont ces procédures que la très fine connaissance que Valdés a du comportement politique de Clément VII permet à Latancio de reconstruire, en acculant ainsi son interlocuteur à reconnaître qu'il a chaque fois identifié la vraie rationalité de la conduite, et donc aussi la vraie cause d'un effet (c'est-à-dire, transitivement, qu'il a ainsi chaque fois atteint la véritable assignation de la culpabilité).

Valdés fait ainsi au fond le même usage des hypothèses que Machiavel: pour recomposer les séquences causales qui gouvernent la production des faits politiques lorsque les intentions humaines y sont investies, il faut raisonner par hypothèses, de manière à rapporter à une certaine distribution des causes possibles la production de leurs effets possibles. C'est cette méthode qui permet d'isoler les effets réels au sein de la vaste distribution des effets potentiels, et ce mécanisme même est intrinsèquement celui du raisonnement politique qui est commun à Machiavel et à Valdés. Ce mécanisme exige, on vient de le rappeler, une très bonne connaissance, si possible en première personne, de tous les faits pris comme effets, et donc aussi de leurs motivations: cette connaissance est propre à l'office singulier du conseiller, qui constitue l'autre point méthodologiquement commun à Machiavel et à Valdés. C'est cette compréhension des faits et des intentions propre au conseiller que pointe l'Archidiacre lorsqu'il suppose que Latancio appartient au «conseil secret» du pape: ce faisant, il reconnaît implicitement que cette rationalité que recompose Latancio est bien celle qui gouverne concrètement la politique papale, et que cette politique, en réalité, est médicéenne plutôt que papale, comme l'Archidiacre l'avoue d'ailleurs ingénuement:

> [...] está ya tan acostumbrado en Italia no tener en nada el Papa que no haze guerra, que ternían por muy grande afrenta que en su tiempo se perdiesse sola una almena de la tierras de la Iglesia.[47]

La séquence que je viens d'étudier de près fournit ainsi le modèle de la structure argumentative qui gouverne toute la première partie du dialogue: Latancio reconstruit les séquences procédurales qui manifestent la raison des conduites du Pape, puis l'Archidiacre lui oppose tel ou tel fait qu'il juge scandaleux et qui à ses yeux devrait contraindre à reconnaître une faute commise par l'Empereur, de sorte que Latancio doit reprendre la reconstruction pour contredire son adversaire. A la fin de ce processus, l'Archidiacre baisse la garde; Latancio l'a emporté, l'ensemble des séquences causales qui ont conduit au sac de Rome ont été reconstruites, et elles remontent toutes à la conduite du Pape qui est donc doublement pris en faute par la raison: d'une part, parce que la raison a montré qu'il avait désobéi à son office en agissant comme prince séculier, et d'autre part, parce que, comme prince séculier, la raison montre qu'il est le véritable agent de la séquence conduisant à la catastrophe.

Bien sûr, si l'Archidiacre reconnaît ainsi que Latancio a rempli ainsi la première partie de sa promesse («cierto, en esto vos havéis largamente cumplido lo que prometistes», p. 312), il reste à remplir la seconde, qui consiste à montrer que l'événement même du sac de Rome avait un sens, celui du châtiment de la corruption. Je ne vais pas m'intéresser au détail de cette seconde argumentation, qui met en jeu des références et des méthodes différentes; toutefois, dans le cadre d'une interrogation générale sur l'analogie qu'entre-

47. VALDÉS, *Diálogo*, p. 298.

tiennent les discours politiques de Machiavel et de Valdés, un point mérite d'être examiné de plus près: montrer que le sac de Rome possède lui-même une raison, une intelligibilité, et qu'il est possible d'en tirer une leçon —ou peut-être même de le considérer tout entier come une leçon administrée par Dieu— c'est faire fond sur la positivité de la catastrophe.

C'est cette hypothèse de départ, celle de la positivité de la catastrophe, ou de la fécondité de la crise, qui tout en étant fort éloignée de la logique naturaliste des argumentaires machiavéliens, me semble comporter dans son principe même un trait qui constitue peut-être le véritable cœur de l'analogie entre Machiavel et Valdés quant à la construction du discours politique moderne: il y a en effet une coïncidence imprévue entre la thèse presque augustinienne de la positivité du sac de Rome telle que la déploie Valdés et la thèse de la fécondité des discordes civiles par laquelle Machiavel se distingue très constamment de l'humanisme de son temps.

3. Un accord sur la discorde

Pour mettre en évidence la convergence des conceptions de la discorde qu'illustrent les discours de Machiavel et de Valdés, il faut partir d'un problème que j'ai rapidement évoqué en introduction: celui de la construction même de l'espace dialogique dans lequel Valdés choisit de déployer son discours. Comme j'ai essayé de le montrer, si la division de la chrétienté devant le sac de Rome peut faire l'objet du dialogue, c'est parce qu'elle s'incarne d'abord dans la division du cercle des amis de Valdés, de sorte que l'humaniste construit son dialogue comme un mécanisme discursif destiné à résoudre cette division en reconstituant le «cercle de la parole». J'ai indiqué que l'on pouvait trouver le modèle de cet usage du dialogue dans une certaine pratique propre à l'humanisme civique, mais il faut également noter que cet usage constitue un point de divergence avec la pratique érasmienne du «colloque»: alors que Valdés reconnaît lui-même dans sa lettre à Érasme qu'il lui a emprunté beaucoup, et alors même que l'incipit du *Diálogo* peut être rapproché de certains colloques précis d'Érasme[48] (dont il faut rappeler qu'ils sont justement traduits en espagnols dans les années qui suivent le sac de Rome), le dialogisme érasmien des *Colloques* et le dialogisme valdésien du *Diálogo* s'opposent pourtant précisément sur un point, qui tient au statut de la discorde.

La place de l'adversaire dans les *Colloques* n'est en effet pas du tout la même que dans le *Diálogo:* les colloques sont des dialogues à deux voix, qui se construisent autour d'une position commune, et d'une pratique d'abord

48. La situation sur laquelle s'ouvre le *Diálogo*, celle de deux amis se rencontrant par hasard après une longue séparation, et peinant à se reconnaître, est commune à de nombreux colloques d'Érasme (voir par exemple *Les Funérailles, Le Pèlerinage, Les Vœux imprudents*); l'un d'entre eux en particulier présente dans ses premiers lignes des similitudes frappantes avec l'incipit du *Diálogo:* il s'agit du colloque *Le Soldat et le Chartreux*, dans lequel on retrouve le jeu sur le changement d'habit qui empêche les deux interlocuteurs de se reconnaître.

conversationnelle (il ne faut pas oublier que les *Colloques* d'Érasme ont d'abord une fonction purement formulaire, qui transparaît encore dans leurs dernières éditions, alors même qu'Érasme a entrepris depuis plusieurs années d'en faire des guides de la bonne conduite de la vie). L'adversaire n'est pas intégré à la structure du colloque, pas plus qu'il ne l'était dans les *Antibarbari* de 1480, ou qu'il ne le sera dans le *Ciceronianus* de 1528: le véritable adversaire, qu'il s'agisse du scolastique obtus ou de l'humaniste romain décadent, est toujours rejeté en dehors du «cercle de la parole», parce que sa nature même de «barbare» dans le premier cas, ou son incompréhension du véritable sens de l'amour de la belle langue latine dans le second, le rend incapable d'intégrer l'espace de la parole. L'adversaire n'est pas digne de partager une pratique du discours qui permettrait que le dialogue l'intègre et lui fasse une place, même problématique, dans l'économie du discours. Ainsi, dans la pratique même du dialogue, Érasme ne fait pas du conflit ou de la crise qui scinde les interlocuteurs le véritable moteur de leur discours.

Au contraire, j'ai essayé de le montrer, la construction du dialogue de Valdés implique que l'adversaire y soit véritablement intégré, sans quoi la fonction principale du dialogue est empêchée: il faut que le conflit le plus grave passe précisément au sein même de l'espace du dialogue, de telle sorte qu'un authentique travail de la discorde meuve tout le discours. Ce travail de la discorde n'est nulle part plus évident que dans la demande formulée par Latancio à l'Archidiacre: il faut que l'Archidiacre ne se contente pas d'assister au déploiement du discours de Latancio-Valdés, mais qu'il soit «attentif», et surtout qu'il ne manque jamais d'objecter ou de répliquer, chaque fois qu'il y aura lieu. C'est ainsi la manifestation active de la discorde qui peut seule garantir l'efficacité de la mécanique discursive du dialogue: la discorde est le moteur véritable du discours.

Ce constat me semble appeler deux remarques: d'une part, il est frappant que ce «désaccord sur la discorde» qui constitue un clivage saisissant entre les pratiques érasmienne et valdésienne du dialogue renvoie en réalité à un «désaccord sur la concorde», touchant cette fois aux positions idéologiques et politiques respectives de l'humanisme érasmien et de l'humanisme impérial. Érasme en effet ne peut pas adhérer à la conception de la concorde qui constitue le contenu de la *pax imperii* que défendent ensemble Gattinara et Valdés: la concorde ainsi conçue passe nécessairement par l'unification de la chrétienté qu'imposera l'Empereur providentiel, investi d'une mission pastorale qui éclipse —c'est bien là le cœur du problème politique— celle du souverain pontife lui-même. Au contraire, la conception érasmienne de la concorde commence par rejeter toute tentative pour réactiver l'idée même d'empire (c'est une thèse martelée dans la *Querela Pacis* dès 1520, mais aussi dans la préface des *Vies des Douze Césars* de Suétone en 1522), et se tourne au contraire vers une paix qui ne peut venir que de l'intérieur, comme un mouvement spontané de la volonté la plus intime. En d'autres termes, le «concours des cœurs» qui constitue le sens le plus propre de la concorde exige un mouvement interne qui est incompatible avec l'établissement externe et au besoin forcé de

ce même concours par la main armée de l'Empereur. C'est très évidemment cette profonde réticence qui explique qu'Érasme ne réponde pas à la proposition que lui font Gattinara et Valdés en 1526 de rééditer le *De Monarchia* de Dante: si l'impérialisme gibelin de Dante fait partie de l'héritage propre de l'humanisme de Gattinara, il est beaucoup trop marqué par une conception juridique et providentielle de la *pax imperii* pour correspondre au sentiment le plus profond d'Érasme quant à la nature de la paix qu'il appelle de ses vœux pour la chrétienté.

Le «désaccord sur la concorde» en matière politique répond ainsi au «désaccord sur la discorde» en matière dialogique: on comprend donc que la pratique de Valdés, en tant qu'elle s'appuie sur l'hypothèse d'abord discursive de l'utilité de la discorde, ne peut en aucun cas constituer un héritage érasmien. Mais il y a plus: ce travail de la discorde, comme forme même du «discours politique» qu'articule le dialogue, débouche sur une reconnaissance concrète de la positivité historique de la discorde. Autrement dit, non seulement la discorde constitue le moteur fécond du dialogue, mais ce dialogue conduit lui-même à reconnaître la fécondité du conflit historique: le sac de Rome a un sens positif. Quel est le sens de cette «positivité»? Que produit cette immense «discorde» que constitue le sac de Rome? Latancio répond très clairement à cette question dans la seconde partie du *Diálogo:* le sac de Rome produit la *reformatio* indispensable de la chrétienté, en commençant par incarner le châtiment mérité de la Rome des papes, foyer de la corruption de la religion chrétienne. Dans les mois qui suivent la prise de Rome, ce discours se retrouve dans les analyses transmises par les correspondants de la cour de Charles Quint; il renoue lui-même avec un thème déjà développé par l'Empereur en personne dans son épître au Collège des Cardinaux en octobre 1526: la *reformatio* de la chrétienté passe, pour le bien de la *respublica christiana*, par la *castigatio* du pape et la convocation d'un concile.[49]

Il est donc tenant de dire, en démarquant Machiavel, que si le fait du sac de Rome accuse l'Empereur, son effet, qui est la *reformatio* tant attendue de la république chrétienne, doit l'excuser.[50] Toutefois l'analogie entre les discours de Valdés et de Machiavel va sur ce point bien au-delà d'un simple effet de citation artificiel: la reconnaissance de la positivité des conflits constitue en effet un des thèmes centraux du *ragionare dello stato* que Machiavel construit à la lecture de l'*Histoire romaine* de Tite-Live. Prenant par là le contre-pied de la conception humaniste de la discorde civile, qui dans le droit fil de la pensée chrétien e rapporte tout conflit à la division interne de la volonté induite par

49. L'épître, qui est comme il se doit rédigée par Valdés lui-même, se trouve dans l'*Obra completa*, p. 61-66.

50. Dans le premier livre des *Discorsi*, à propos de l'«action extraordinaire (*azione straordinaria*)» par laquelle un prince est parfois contraint d'ordonner ou de réordonner une république, Machiavel remarque qu'on ne la lui reprochera jamais: «il convient que, le fait l'accusant, l'effet l'excuse (*conviene bene, che, accusandolo il fatto, lo effetto lo scusi*)» (*Discorsi*, I, 9, p. 86). C'est là une autre des manifestations de cet «effectualisme» que j'ai tâché de mettre en évidence dans la première partie de cette étude.

le péché d'Adam, et la considère donc comme une manifestation réellement pathologique de l'incapacité des hommes à se gouverner droitement, Machiavel affirme au contraire non seulement que toutes les cités qui ont existé, existent et existeront doivent connaître une division générale entre les deux principales «humeurs civiles» (celle du peuple et celle des grands),[51] mais encore que cette conflictualité «ordinaire» joue un rôle positif. Ainsi, alors que les humanistes du *quattrocento* avaient coutume de rejeter sur les divisions de la Plèbe et du Sénat la faute de la corruption de la république romaine, qui devait conduire Rome à la servitude des Césars avant de l'entraîner dans la décadence impériale et militaire, Machiavel affirme au contraire que ces conflits eux-mêmes ont été la véritable cause de la liberté de la république romaine:

> Io dico che coloro che dannono i tumulti intra i Nobili e la Plebe mi bare biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma, e che considerino più a' romori e alle grida che di tali tumulti nascevano, che a' buoni effetti che quelli partorivano; e che e' non considerino come e' sono in ogni republica due omori diversi, quello del popolo e quello de' grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascano della disunione loro [...].[52]

On voit de quelle façon dans ce passage très dense l'effectualisme de Machiavel se trouve appliqué à la thèse générale de la division des humeurs civiles pour produire une évaluation nouvelle de l'effet des discordes romaines. Bien entendu, le cadre politique et historique dans lequel ces discordes sont conçues n'est pas du tout le même que celui dans lequel prend place le raisonnement de Valdés; et cependant les deux auteurs nourrissent un sentiment analogue, qui tient à la conception des bons effets du conflit comme réforme. En effet, si les discordes civiles doivent produire les lois que l'on fait en faveur de la liberté selon Machiavel, c'est précisément parce que ces discordes constituent le moteur d'une reconduction de la cité à son principe même, en un mouvement constitutif de ce que Machiavel lui-même nomme la nécessité de *riformare* la cité: ce *riformare* des *ordini* civils n'est certes pas la *reformatio* de la république chrétienne qu'appelle de ses vœux l'humanisme impérial, et pourtant ces deux manières de prendre en compte la positivité des discordes débouchent bien, chacune à leur manière, sur un appel à la réforme.

Conclusion

Quel bilan faut-il faire de cette tentative de lecture comparée de Machiavel et de Valdés? J'ai tenté de montrer que, dans trois dimensions bien précises,

51. On trouve les trois définitions canoniques de l'opposition entre les Grands et le peuple dans le *Prince* (chapitre IX), dans les *Discours* (chapitre I, 4) et dans les *Histoires florentines* (chapitre II, 12).
52. MACHIAVEL, *Discorsi*, I, 4, *op. cit.*, p. 71.

le discours politique du *Segretario de cartas latinas* de Charles Quint et celui du Secrétaire de la Seconde Chancellerie de Florence étaient susceptibles de convenir: ces trois dimensions sont d'une part la neutralisation des faits examinés, d'autre part l'emploi du raisonnement pour examiner ces faits, et enfin la reconnaissance de la fécondité de la discorde. On peut ainsi mettre en évidence un faisceau de positions analogues, qui jouent un rôle central dans la construction de ces deux figures du discours politique pré-moderne. La question inévitable sur laquelle il me faut conclure est simple: pourquoi, puisque j'ai initialement écarté aussi bien les rapprochements moralisants que l'hypothèse d'une influence directe, rencontre-t-on entre les discours de Machiavel et le discours déployé par Valdés dans le *Diálogo* cette triple analogie?

Je fais l'hypothèse que la réponse à cette question est double: d'une part, elle se tient dans une origine professionnelle commune. On trouve, chez Machiavel dans le secrétariat de la seconde chancellerie, et chez Valdés dans le secrétariat impérial, l'origine professionnelle d'une pratique discursive appliquée aux faits politiques et historiques. Le secrétariat constituerait ainsi l'origine commune de ces deux discours, origine qui se marque dans la figure du conseil, essentiel au déploiement de ces deux pensées: le conseil en effet n'est pas seulement l'indice d'un métier commun, il constitue également une des pièces importantes du raisonnement classique sur la prudence, de sorte que Machiavel et Valdés incarnent peut-être tous deux le résultat d'une longue métamorphose du *consilium* scolastique, métamorphose qui aurait finalement engendré une des formes du discours politique essentielles à la modernité.

D'autre part, ce rôle matriciel du conseil ou du secrétariat, qui va se trouver confirmé par le développement immense de la littérature politique sur les fonctions du conseiller, du ministre et du secrétaire à l'âge classique, est chez Machiavel comme chez Valdés ce qui permet l'application de la culture humaniste et de son art du discours à des faits politiques pratiques, accueillis et nommés dans leur effectivité même (c'est-à-dire aussi chez nos deux auteurs, il faut le souligner, dans la langue pragmatiquement la plus apte à les rendre intelligibles pour tous: le vernaculaire). Cette manière de mettre à l'épreuve des faits les puissances d'un discours instruit et armé de culture classique désigne, me semble-t-il, la fécondité commune de ces deux discours analogues dont j'ai tenté de montrer la problématique proximité: ils annoncent tous deux le déploiement des théories de la raison d'État, déploiement qui n'interviendra dans la littérature politique qu'à partir de la fin du XVI^{e} siècle, mais qui trouve chez Machiavel et chez Valdés deux de ses laboratoires les plus féconds.